

## *Les passions de l'âme* de Descartes : les limites d'un type d'explication

Paule-Monique Vernes

Volume 24, numéro 2, automne 1997

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027447ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027447ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Vernes, P.-M. (1997). *Les passions de l'âme* de Descartes : les limites d'un type d'explication. *Philosophiques*, 24(2), 231–243. <https://doi.org/10.7202/027447ar>

Résumé de l'article

Cet article analyse les Passions de l'âme pour mettre en relief les stratégies cartésiennes : Descartes montre les limites de l'explication mécaniste des passions par leurs causes prochaines et dernières, les esprits animaux. Cette explication se doublant d'une théorie de l'objet affectif, de l'importance des objets passionnants qui sont les causes premières et principales des passions, se termine par l'exaltation de la générosité, vertu et passion de la liberté. Ce n'est que parce que le vocabulaire de l'intentionnalité et de la morale se réfléchit sur le vocabulaire mécaniste abstrait qu'il lui donne un sens. Aussi l'ouvrage devrait-il être parcouru à l'envers, en commençant par la fin.

ARTICLES

**LES PASSIONS DE L'ÂME DE DESCARTES :  
LES LIMITES D'UN TYPE D'EXPLICATION**

PAR

PAULE-MONIQUE VERNES

*RÉSUMÉ : Cet article analyse les Passions de l'âme pour mettre en relief les stratégies cartésiennes : Descartes montre les limites de l'explication mécaniste des passions par leurs causes prochaines et dernières, les esprits animaux. Cette explication se doublant d'une théorie de l'objet affectif, de l'importance des objets passionnants qui sont les causes premières et principales des passions, se termine par l'exaltation de la générosité, vertu et passion de la liberté. Ce n'est que parce que le vocabulaire de l'intentionnalité et de la morale se réfléchit sur le vocabulaire mécaniste abstrait qu'il lui donne un sens. Aussi l'ouvrage devrait-il être parcouru à l'envers, en commençant par la fin.*

*ABSTRACT: The article analyses the Passions de l'âme (The Passions of the Soul) to bring out Cartesian strategies. Descartes demonstrates the limits of the mechanistic explanation of passions through their immediate and final causes: animal spirits. This explanation, coupled with a theory of affective objects, of the importance of passion-inspiring objects which are the first, principal causes of passions, ends in an exaltation of generosity, virtue and passion for freedom. Abstract mechanistic vocabulary has meaning only because the vocabularies of intentionality and ethics reflect on it. Thus perhaps the work should be read backwards, beginning with the end.*

En 1645, au moment où Descartes commence à composer les *Passions de l'âme*, il est en possession du langage propre à décrire les corps, les phénomènes du monde physique qui, du point de vue de la science, ne sont que matière réduite à l'étendue et au mouvement ; il

est aussi en possession du langage propre à décrire l'âme à part, le langage du Cogito, qui, tout au long des *Méditations*, ne revendique pas autre chose que le droit pour l'esprit à parler pour lui-même comme esprit. Les *Principes de la Philosophie* ont été tirés d'une métaphysique achevée qui conduit à affirmer l'être parfait dont les qualités, toute-puissance, immutabilité, véracité, permettent d'énoncer les principes d'une physique générale.

Rien de plus compréhensible que cette alliance d'une science mécaniste et d'une métaphysique. Pourquoi ? Descartes a une conscience aiguë de ce que sont les limites d'un type d'explication : il sait qu'un homme de science n'a pas le droit de prétendre plus que ne le permet sa science, au niveau de cette science ; il a donc donné à sa physique la métaphysique qu'elle exigeait. Une physique mécaniste ignorante des questions de fins et d'origine se fonde quasi naturellement sur une métaphysique (chrétienne en l'occurrence) de la création et des fins. En termes kantien, la réflexion sur le savoir use de concepts qui ne renvoient pas à un contenu expérimentalement vérifié, le recours à la raison totalisante est imposé par l'usage même de l'entendement, à cause de son abstraction. Une méthode qui veut se réfléchir débouche presque nécessairement sur une théorie des fins et de la conduite concrète. Cependant si l'exigence est réelle, donc s'il est légitime de s'y plier, il peut y avoir différentes façons, plus ou moins légitimes, d'y faire face.

Dans l'entreprise des *Passions de l'âme*, Descartes, comme l'écrit Christophe Giolito dans « L'éradication d'une argumentation cartésienne<sup>1</sup> », « [...] est protégé autant qu'embarrassé par l'armure d'une théorie constituée ». Descartes, en effet, veut situer la science et la méthode par rapport à la totalité donnée de l'existence concrète et non plus sur la totalité fictive d'un être absent et quand bien même Dieu réapparaît dans « l'institution de la nature », c'est le rapport entre la physiologie mécaniste et la passion telle qu'elle est vécue qu'il tente d'établir. Ce qui frappe à la lecture du livre, c'est la diversité des modes d'interprétation qui s'entrecroisent : il n'y a pas de langage univoque propre à exprimer la nature humaine, l'union de l'âme et du corps.

On peut s'étonner qu'un ouvrage sur les passions qui commence de façon révolutionnaire comme une anticipation du pavlovisme (compte tenu des réserves faites par Georges Canguilhem sur *La formation du concept de réflexe au 17<sup>e</sup> et au 18<sup>e</sup> siècle*<sup>2</sup>) s'achève dans le vocabulaire le plus classique de la morale. Ce n'est en réalité ni une inconséquence, ni un accident, c'est précisément parce qu'il commence l'analyse des passions en termes de force et de mouvement que Descartes finit en parlant d'admiration, de

- 
1. Dans *Descartes et l'argumentation philosophique*, sous la dir. de Frédéric Cossutta, PUF, collection « L'Interrogation philosophique », Paris, 1991, p. 210.
  2. G. Canguilhem, *La formation du concept de réflexe au 17<sup>e</sup> et au 18<sup>e</sup> siècle*, PUF, Paris, 1955.

générosité, de vertu et de liberté. Le plan de l'analyse mécaniste ne peut être que provisoire parce qu'il reste abstrait et parce que cette abstraction est radicalement incapable d'entamer la dimension humaine de la passion.

Trois desseins s'entremêlent dans les *Passions de l'âme* : le premier est l'explication physiologique des passions par leurs dernières et plus prochaines causes, les esprits animaux ; le deuxième est de montrer le dénombrement et la composition progressive des passions, parallèlement à une recherche de la causalité élargie : nous assistons à une quête de la signification ; le troisième dessein est moral, il se situe sur le plan de l'usage, bon ou mauvais, des passions et culmine dans l'exaltation de la générosité. Ces trois desseins correspondent à une véritable progression : la générosité, cette admiration à l'égard de soi-même comme sujet d'une volonté libre, n'est pas justifiée par l'analyse mécaniste qui y introduit, elle en est plutôt la clé.

1. Le premier dessein, l'explication physiologique, est le plus manifeste et correspond à la déclaration d'intention de la *Lettre du 14 août 1649* : « [...] mon dessein n'a pas été d'expliquer les passions en Orateur, ni même en Philosophe moral, mais seulement en Physicien<sup>3</sup> ». Le ton polémique de l'article 1 des *Passions de l'âme* : « C'est pourquoi je serai obligé d'écrire ici en même façon que si je traitais d'une matière que jamais personne avant moi n'eut touchée » dément la fausse humilité du *seulement en physicien*.

Les principes directeurs de l'analyse sont posés dès l'article 2 de la première partie<sup>4</sup> :

— Un axiome : « nous devons penser que ce qui est dans l'âme une passion est dans le corps communément une action ».

— Une vérité d'expérience : « Puis aussi je considère que nous ne remarquons point qu'il y ait aucun sujet qui agisse plus immédiatement contre notre âme, que le corps auquel elle est jointe ».

Les articles 30, 31, 32 explicitent cette remarque d'expérience : l'âme est ubiquitairement présente à toutes les parties du corps, bien qu'elle n'ait en tout le corps d'autre *lieu*<sup>5</sup> que la glande pinéale, où elle exerce ses fonctions. Le concept de fonction (du corps et de l'âme) modifie le contexte traditionnel où étaient pensées l'action et la passion. L'homme, comme composé humain, se définit par des fonctions qu'il expérimente être en lui. Que l'âme ait un *lieu*

3. Je cite cette lettre dans l'édition de Geneviève Rodis-Lewis : *Descartes, les Passions de l'âme*, introduction et notes, Vrin, Paris, 1966. Pour des raisons de commodité, toutes les autres citations de Descartes sont tirées de Descartes, *Œuvres et lettres*, textes présentés par André Bridoux, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », Paris, 1953.

4. Nous n'indiquerons pas la page pour les articles des *Passions de l'âme*, leur numérotation permet aisément de les retrouver.

5. Souligné par nous.

implique qu'elle ait aussi une matière et une extension que Descartes, dans la *Lettre du 28 juin 1643*, supplie Elisabeth de bien vouloir librement lui attribuer : « [...] car cela n'est pas autre chose que de la concevoir unie au corps. Et après avoir conçu cela, et l'avoir éprouvé en soi-même, il lui sera aisé de considérer que la matière qu'elle aura attribuée à cette pensée n'est pas la pensée même ; et que l'extension de cette matière est d'autre nature que l'extension de cette pensée, en ce que la première est déterminée à un certain lieu, duquel elle exclut tout autre extension de corps, ce que ne fait pas la deuxième. Et ainsi votre Altesse ne laissera pas de revenir aisément à la connaissance de la distinction de l'âme et du corps, nonobstant qu'elle ait conçu leur union<sup>6</sup> ».

Notre corps relève de l'espace où les parties sont extérieures les unes aux autres et s'excluent mutuellement ; l'âme, indivisible, peut sortir de son corps, se représenter des objets. Les Passions, expression de l'union substantielle qui est une notion primitive, ne font que traduire le fait que l'espace local du corps est recouvert par l'extension globale de l'âme.

— Une vérité d'entendement : « [...] il n'y a point de meilleur chemin pour venir à la connaissance de nos passions que d'examiner la différence entre l'âme et le corps, afin de connaître auxquels des deux on doit attribuer chacune des fonctions qui sont en nous ». C'est dire que l'intelligibilité demeure distinctive ; si du point de vue de l'entendement, il n'y a pas d'essence commune entre l'âme et le corps, pour qu'il y ait causalité de l'un sur l'autre, il faut que l'âme soit jointe à tout le corps. Les choses qui appartiennent à l'union se connaissent très clairement pour les sens. L'union ne détruit ni la vérité d'entendement, ni la rupture d'essence.

Ces trois principes conduisent à la définition des passions dans l'article 27 dont on peut détailler les moments :

— On peut généralement (en effet, l'étude particulière sera faite dans la 2<sup>e</sup> partie) les définir des perceptions, c'est-à-dire des impressions dans l'âme des mouvements qui se font dans le corps « que l'étroite alliance qui est entre l'âme et le corps rend confuses et obscures » (article 28). On peut aussi les définir des sentiments, en ce sens qu'elles sont reçues en l'âme de la même façon que les objets des sens extérieurs et que nous ne pouvons pas en prendre une connaissance distante. La connaissance du psychisme n'est pas évidente, elle s'acquiert par une méthode, en l'occurrence celle de la physique et de la médecine. On peut aussi les définir des émotions de l'âme, car l'émotion se dit de l'âme comme le mouvement se dit du corps. C'est dire que la perception obligée *dans* l'âme d'un mouvement, d'une action du corps, ne se connaît qu'en se renversant en passion, en un ébranlement qui fait ressortir l'élément involontaire.

---

6. Descartes, *Œuvres et lettres*, p. 1160.

— Ces émotions de l'âme sont causées, entretenues et fortifiées par quelque mouvement des esprits.

La génération des esprits animaux est l'objet de l'article 10. Expliquer cette génération, c'est pour Descartes rendre raison de toutes les fonctions sensori-motrices. Les esprits animaux sont les parties les plus subtiles du sang, raréfié par la chaleur du cœur (*Lettre au marquis de Newcastle. Avril 1645*<sup>7</sup>). Ils vont au cerveau par les carotides ; là, comme les passages sont fort étroits, ils sont criblés et seules passent les parties les plus subtiles, qui pénètrent dans les vaisseaux qui tapissent les concavités du cerveau et les artères insérées dans la glande pinéale. Leur propagation répond aux lois du mouvement et au principe d'inertie, hors de toute inclination propre ; ici aussi :  $E=MV$ , la masse est très petite, la vitesse, considérable. Une seule sorte d'esprits (contre le triple *pneuma* de Galien) explique tous les mouvements, sauf celui du cœur où ils sont produits. Le cœur est un viscère passif, de la chair dont le mouvement ne fait que manifester les effets de sa propre chaleur et c'est l'entretien de cette chaleur qui maintient la totalité organique du corps vivant. Je ne m'étendrai pas sur l'erreur de Descartes pour qui le sang qui entre dans le cœur par les veines est toujours veineux (chargé) et pour qui le sang qui sort par les artères est toujours artériel (subtil, oxygéné). Remarquons simplement que s'il insiste, dans la cinquième partie du *Discours de la méthode*, sur le caractère remarquable de la génération des esprits, c'est parce qu'une seule cause explique tous les mouvements, celui du cœur, la circulation et l'altération du sang, la génération des esprits.

La dernière et plus prochaine des passions de l'âme est l'agitation des esprits mouvant la petite glande qui est au milieu du cerveau (article 34), les esprits se meuvent en tous sens, ne s'arrêtent nulle part et entretiennent les émotions de l'âme. Mais par quel mécanisme les fortifient-ils ?

Que se passe-t-il quand j'ai peur ? Je vois un objet effroyable, le nerf sensitif (qui se présente comme une corde que l'on tire) transmet la perception au cerveau et la glande envoie :

— selon un mouvement général, les esprits animaux vers les muscles de mes jambes à travers le nerf moteur (qui est une sorte de sarbacane) pour que je fuie ; ces esprits qui vont aux jambes ne font pas sentir à l'âme une passion, mais éprouver une perception ;

— selon un mouvement particulier, d'autres esprits vers le cœur dont ils élargissent ou rétrécissent les orifices ; certains vont aux viscères, deviennent plus légers ou raréfiés. On sent la passion dans le cœur, dans les entrailles.

— Enfin les esprits animaux retournent au cerveau dont ils ouvrent les pores, ils vont à la glande et reprennent le même chemin vers le cœur et les viscères. Le cycle recommence.

---

7. *Ibid.*, p. 1181.

Ainsi, dans la passion, les esprits sont à la fois causes et effets. Lorsque l'émotion commence, par l'action singulière des organes viscéraux, y compris le cœur, la qualité des esprits se modifie de telle sorte que cette nouvelle qualité, le sang raréfié plus que de coutume, confirme les organes du corps dans le mode d'activité dont ils sont précisément les effets. La passion fait boule de neige, c'est un mouvement circulaire expliqué par un tourbillon d'esprits qui se spécifie lui-même.

Les esprits animaux qui vont aux muscles disposent la machine (le corps), ceux qui vont au cœur disposent le machiniste (l'âme). C'est la disposition de la machine qui confirme celle du machiniste. Croyant faire ce qu'il veut (fuir par exemple), l'homme passionné est la proie d'une fausse finalité alors qu'en réalité la passion n'est pas la volonté d'une fin, mais l'acceptation d'un effet ; elle est l'inclinaison mécanique à confirmer un effet, à confirmer un point de départ. L'homme passionné est disposé à faire ce que son corps ne peut pas ne pas faire.

D'où la conclusion thérapeutique de la 1<sup>re</sup> partie : l'âme ne peut qu'orienter le corps. Elle est certes un capitaine, mais non pas un pilote. Elle peut changer la direction du mouvement sans en changer la quantité. L'âme n'est pas en position spéculative mais stratégique et pathétique. Elle ne meut pas la glande comme telle, car elle ignore l'anatomie ; elle n'a pas d'action directe, « elle ne peut que » (article 41). Elle ne peut changer promptement ou arrêter ses passions (article 46) précisément parce que la persistance du mouvement des esprits, la circularité de leurs mouvements imposent un retard à l'action de l'âme : la première condition du bon usage des passions, c'est de tarder à les suivre, de savoir attendre.

Il reste que « chaque mouvement de la glande semble avoir été joint par la nature à chacune de nos pensées » (article 50), que Descartes recourt à « l'institution de la nature ». Comme la nature est la disposition établie par Dieu dans les choses créées et ma nature, la complexion et l'assemblage de toutes les choses que Dieu m'a données, il est difficile de comprendre la 1<sup>re</sup> partie des *Passions de l'âme* à partir des seuls principes du mécanisme.

**II.** Le deuxième dessein, qui correspond à la 2<sup>e</sup> partie, est une théorie de l'objet affectif. Tant que l'on considère seulement la dernière étape corporelle, on reste dans l'explication mécaniste qui est partielle et abstraite. Il faut élargir l'explication et remonter de la cause prochaine et dernière, l'agitation des esprits, à la cause première ordinaire et principale, l'objet de la passion, pour avoir une explication complète et concrète. En effet, les mouvements des esprits animaux ne suffisent pas à distinguer les passions les unes des autres : que je m'élançe vers l'objet de mon amour ou que je m'éloigne de l'objet de ma haine, mes jambes remuent et mon cœur bat.

Il faut donc dénombrer les passions simples et montrer la composition progressive des passions complexes. Descartes, qui parle du nombre des passions dans le sous-titre de la 2<sup>e</sup> partie, passe progressivement du concept de nombre à celui de dénombrement qui consiste à épuiser une série. Le dénombrement, et non pas la classification, se fait selon un ordre produit par la raison selon la relation de nos sens avec les objets (article 52). Dans la théorie de l'objet affectif, qui considère les effets des objets qui meuvent les sens, le concept central est l'importance : « je remarque, outre cela, que les objets qui meuvent les sens, n'excitent pas en nous diverses passions à raison de toutes les diversités qui sont en eux, mais seulement à raison des diverses façons qu'ils nous peuvent nuire ou profiter, ou bien en général être *importants*<sup>8</sup> » (article 50). Le concept d'importance fournit la raison de l'ordre, elle est la clé du dénombrement ; cependant à partir de l'analyse du désir (article 58), la distinction des temps s'ajoute à cette première raison. Le dénombrement cartésien s'accomplit à partir de l'objet intentionnel, selon l'importance affective des objets passionnants, mais l'importance suppose des jugements implicites et l'on assiste à un cheminement de l'intellectualité à travers les objets des passions principales. La passion ne vient pas seulement du corps, mais c'est le corps qui réagit à un choc extérieur qui lui a été imprimé.

Le rapport entre ce qui vient seulement du corps et ce qui est en dehors se répercute dans l'âme sous deux formes principales : par l'admiration et par la convenance ou la disconvenance.

1. La composition des six passions principales se fait suivant un ordre des raisons dans le cadre de l'importance. L'admiration est la première de toutes les passions. Elle introduit immédiatement, à l'origine des passions, avant l'amour et la haine, avant la connaissance du convenable qu'ils enveloppent, une impression de nouveauté qui est un vrai jugement : « Lorsque la première rencontre de quelque objet nous surprend et que nous le jugeons être nouveau ou fort différent de ce que nous connaissions auparavant, ou bien de ce que nous supposions qu'il devait être, cela fait que nous l'admirons et en sommes étonnés » (article 53). Passion sans contraire, précédant tout sentiment du bien et du mal, l'admiration est le sentiment du rare, du digne d'être considéré. Elle repose sur la manière dont la différence se donne dans la rencontre surprenante : « Car nous n'admirons rien que ce qui paraît rare et extraordinaire : rien ne nous peut paraître tel que pour ce que nous l'avons ignoré, ou même aussi pour ce qu'il est différent des choses que nous avons sues : car c'est cette différence qui fait qu'on le nomme extraordinaire » (article 75).

L'article 70 nous donne la définition et la cause de l'admiration. Descartes y décrit le mouvement circulaire qui part du jugement de

---

8. Souligné par nous.



nouveauté, se développe en choc physique du corps pris au dépourvu, se retourne d'une manière réflexe en réajustement moteur du corps qui entraîne l'âme à considérer l'objet, puis revient à la conscience sous forme d'attention spontanée. Avant la convenance et la disconvenance, il y a donc la nouveauté, la rareté qui constituent le climat affectif général, né de la soudaineté d'un changement dans le milieu, laquelle éveille et excite la considération alors que l'identité nous laisse froids. Passion primitive où la valeur de l'objet est pressentie sans être déterminée, la surprise propre à l'admiration se rencontre dans presque toutes les autres passions et augmente l'affect des mouvements excités dans le cerveau. Elle crée dans le corps un état tel que la connaissance s'en trouve fortement favorisée. Cependant la passion la plus intellectuelle « n'ayant pas le bien et le mal pour objet, mais seulement la connaissance de la chose qu'on admire, elle n'a point de rapport avec le cœur et le sang, desquels dépend tout le bien du corps, mais seulement avec le cerveau, où sont les organes des sens qui servent à cette connaissance » (article 71).

Dans l'admiration, nous éprouvons à la fois l'union de l'âme et du corps et le fait que l'âme dans cette passion se convertit en attention, en désir de connaître. L'âme, confrontée déjà à elle-même, éprouve qu'elle est d'une autre nature que le corps.

2 Le rapport du dedans et de dehors s'exprime aussi comme rapport de convenance ou de disconvenance. Alors que les passions qui dérivent de l'admiration ont affaire à la petitesse ou à la grandeur des objets admirés (article 54), l'amour, la haine, le désir, la joie et la tristesse se réfèrent à des objets considérés comme bons ou mauvais (article 56). L'importance est alors relayée par un nouveau concept : la représentation que nous recevons de l'objet. Les occurrences sont multiples :

Mais lorsqu'une chose nous est *représentée* comme bonne à notre égard, c'est-à-dire comme nous étant convenable, cela nous fait avoir pour elle de l'Amour et lorsqu'elle nous est *représentée*<sup>9</sup> comme mauvaise ou nuisible, cela nous excite à la haine. (article 56)

[...] S'il y a beaucoup ou peu d'apparence qu'on obtienne ce qu'on désire, *ce qui nous représente*<sup>10</sup> qu'il y en a beaucoup, excite en nous l'Espérance et *ce qui nous représente*<sup>11</sup> qu'il y en a peu, excite la crainte dont la jalousie est une espèce. (article 58)

Et nous pouvons ainsi espérer et craindre encore que l'événement de ce que nous attendons ne dépende aucunement de nous : mais quand il *nous est représenté*<sup>12</sup> comme dépendant, il peut y avoir de la difficulté en l'élection des moyens, ou en l'exécution. (article 59)

---

9. Souligné par nous.

10. Souligné par nous.

11. Souligné par nous.

12. Souligné par nous.

Et la considération du bien présent excite en nous de la Joie, celle du mal de la Tristesse, lorsque c'est un bien ou un mal qui *nous est représenté*<sup>13</sup> comme nous appartenant. (article 61)

Qu'un bien ou un mal me soit représenté dans le présent comme dans l'amour et la haine, qu'il me soit représenté dans l'avenir comme dans le désir, dans le présent comme dans la joie et la tristesse, ce n'est moi qui me représente activement l'objet mais c'est l'objet lui-même, habité de qualités passionnelles qui se représente à moi. La passion consiste précisément en ce que la qualité de l'objet lui vient de l'extérieur, en ce que le sens de l'objet est un sens donné. Le corps relève d'un espace limité et l'individualité organique est tributaire pour sa conservation et son affectivité des objets extérieurs. La proximité ou la distance de l'objet du désir se prennent en deux sens : selon qu'elles tiennent du corps, c'est-à-dire à la différence locale, ou selon qu'elles tiennent de l'âme, c'est-à-dire à la différence signifiante. Ce qui caractérise la passion, c'est qu'elle est impuissante à distinguer la différence de ces deux différences.

Descartes inaugure une nouvelle entreprise dans la 2<sup>e</sup> partie. Sur les traces de Pierre Kaufmann<sup>14</sup>, on peut interpréter cette entreprise comme le passage du mécanisme physiologique à une dynamique du désir ; conservant l'explication mécaniste, Descartes tente de mettre à jour les signes par lesquels nous est représentée la possibilité d'un accès au désirable ou son inaccessibilité. Pour comprendre la dynamique du désir, il faut revenir à la genèse de l'individualité subjective, à la façon dont se sont constitués le désirable, l'aimable ou le haïssable. L'article 36 évoquait « [...] le divers tempérament du corps ou la force de l'âme et selon qu'on s'est auparavant garanti par la défense ou par la fuite contre les choses nuisibles auxquelles l'impression présente a du rapport ». La *Lettre à Chanut* du 1<sup>er</sup> février 1647 insiste sur les traces matérielles chez l'embryon :

Mais les premières dispositions du corps qui ont ainsi accompagné nos pensées, lorsque nous sommes entrés au monde ont dû sans doute se joindre plus étroitement avec elles que celles qui les accompagnent par après. Et pour examiner l'origine de la chaleur qu'on sent autour du cœur, et celle des autres dispositions du corps qui accompagnent l'amour, je considère que, dès le premier moment que notre âme a été jointe au corps, il est vraisemblable qu'elle a senti de la joie, et incontinent après de l'amour, puis peut-être aussi de la haine et de la tristesse ; et que les mêmes dispositions du corps, qui ont pour lors causé en elle ces passions, en ont naturellement par après accompagné les pensées<sup>15</sup>.

Les marques présentes s'assimilent aux traces anciennes ; ainsi nous comprenons que les qualités des objets qui nous sont représentés dans les passions attestent d'une double présence antérieure : la présence première de l'âme à la présence locale de

13. Souligné par nous.

14. P. Kaufmann, *L'expérience émotionnelle de l'espace*, Vrin, Paris, 1969.

15. Descartes, *Œuvres et lettres*, p. 1259.

l'embryon dans le corps maternel. Le mécanisme se complète d'un dynamisme et d'une génétique.

III. Le troisième dessein, qui court dans tout le livre, culmine dans la 3<sup>e</sup> partie. C'est le dessein moral dont le pivot est le désir : « Mais pour ce que ces passions ne nous peuvent porter à aucune action, que par l'entremise du désir qu'elles excitent, c'est particulièrement le désir que nous devons avoir soin de régler, et c'est en cela que consiste la principale utilité de la Morale » (article 144).

Le moment de conquête du désir est le « pas encore » alors que l'amour se considère dès à présent joint à ce que l'on aime ; le jugement est à son origine, il suffit de penser que l'acquisition d'un bien ou la fuite d'un mal est possible pour être incité à désirer cette acquisition ou cette fuite. Le désir est une passion complexe, qui n'a pas de contraire, passion intermédiaire entre le corps et les autres passions : il y a des biens et des maux qui suscitent les passions, lesquelles suscitent à leur tour le désir qui « embraye » en quelque sorte les dispositions de l'âme sur un comportement. De ces caractéristiques, on peut déduire la nature de la pensée volontaire sur le désir : il s'agit toujours de la volonté qui juge ; au niveau de l'entendement, elle juge selon l'évidence, au niveau de la passion, elle juge selon les intérêts de l'être incarné. Il s'agit toujours de mettre au point une technique morale qui nous rende apte à discerner notre véritable intérêt. Cette technique morale n'est possible que parce que les passions sont toutes bonnes de leur nature et que nous n'avons à nous méfier que de leurs excès. La nature d'une passion, c'est sa finalité et la nature m'enseigne à fuir les choses qui causent en moi le sentiment de douleur et à me porter vers celles qui me communiquent quelque sentiment de plaisir. Dieu a accommodé nos sensations à nos besoins dans « l'institution de la nature » ; le risque d'erreur n'est cependant point écarté, car du fait de l'union substantielle, si le corps sait ce qui lui est profitable, l'âme peut brouiller les liaisons utilitaires<sup>16</sup>.

Les remèdes contre les Passions consistent tous en un usage de la volonté éclairée par le maximum de connaissances. Ces remèdes sont de deux sortes : la volonté peut user d'armes extérieures à elle ou user de ses propres armes.

1. Les armes extérieures à la volonté consistent dans des techniques d'utilisation des passions contre elles-mêmes :

- usage de l'arme que fournissent quelques passions pour résister aux autres (article 43) ;
- habileté qui consiste à joindre les mouvements de la glande à des pensées autres que celles auxquelles ils sont habituellement

16. *Ibid.*, *Méditation sixième*, p. 325, 327-330.

joint (article 50), à considérer la glande pinéale comme un centre de *dispatching*, affectant des déconnexions et des reconnexions ;

— utilisation des Passions absolument bonnes que sont les émotions intérieures à l'âme, « ses plaisirs à part » qui ne dépendent pas du mouvement des esprits animaux (articles 147 et 212 et *Lettre à Elisabeth*, juin 1645)<sup>17</sup>.

2. Les armes propres à la volonté sont de trois sortes :

— l'action directe de l'âme sur le corps : retenir le mouvement du corps comme on retient un jugement, ne pas consentir aux effets de l'émotion (article 46) ;

— les jugements fermes et déterminés touchant la connaissance du bien et du mal ainsi que le discernement de notre propre intérêt, d'où l'idée d'une morale scientifique dont on ne développe pas ici les difficultés : elle exigerait d'englober tout le savoir et impliquerait l'achèvement de la science afin de fournir à tout homme les maximes suffisantes pour qu'il sache se conduire dans toutes les occurrences de la vie ;

— dans l'impossibilité d'une science achevée dont la morale serait l'application technique, l'usage qui reste, aussi parfait que possible, de cette faculté qui nous rend semblables à Dieu : le libre arbitre en tant qu'il vise, non pas le vrai bien, mais le meilleur. Ainsi la morale des *Passions de l'âme* confirme la morale par provision.

Nous touchons ici au remède absolu que Descartes préconise pour venir à bout du désir : la connaissance propre de notre volonté qu'il nomme Générosité, à la fois passion et vertu, dans laquelle on peut distinguer trois moments :

— la générosité est la légitime estime de soi, fondée sur la ferme résolution de bien user de notre libre arbitre. Rien ne nous appartient vraiment que ce libre usage, plus précieux que les honneurs ou les richesses. La générosité est l'estime qui porte non sur soi mais sur la connaissance que l'on a de soi et il est nécessaire de s'estimer dans la mesure où on le peut (article 153) ;

— la générosité ne va pas sans la conscience de notre finitude. S'il ne faut pas s'estimer trop peu (humilité vicieuse), il ne faut pas non plus s'estimer trop. La générosité rend modeste et les généreux sont les vrais humbles. Face à l'infinité de la nature, elle montre l'étendue et l'importance des choses qui ne dépendent pas de nous ; face à l'infinité de Dieu, elle est l'estime de soi d'une créature, qui doit se réconcilier avec l'ordre du monde, voulu et créé par Dieu. S'il faut distinguer l'ordre du bien et l'ordre du vrai, le bien n'est bien que s'il coïncide avec le vrai et le bien voulus par Dieu, car le Bien, le vrai, les vérités éternelles sont créés et ne sont rien sans Dieu. Descartes qui affirme n'avoir jamais traité de l'infini que pour s'y soumettre, atteste qu'on ne peut couper le cordon ombilical qui

---

17. *Ibid.*, p. 1189, 1190.

relie la vraie magnanimité, la mégalopsychie à la toute première passion, l'admiration, sous laquelle le généreux ne serait qu'un orgueilleux fanfaron et la générosité, que volonté de puissance et mégalomanie ;

— enfin le moment de la générosité est l'altruisme. Je ne suis, en bonne volonté, ni inférieur au plus savant ou plus riche, ni supérieur ou plus gueux. Le pouvoir du libre arbitre est aussi universel que le bon sens et nul ne peut, sur ce point, se préférer à personne. La liberté par laquelle il s'estime, le généreux la suppose en chacun des autres hommes et même si les âmes ne sont pas également nobles et fortes, la générosité peut s'acquérir (article 161).

Avec la générosité, à la fois passion et vertu, Descartes redécouvre la volupté de la vertu que les stoïciens avaient laissé se perdre, sans parler anticipativement de Kant qui vint tout brouiller avec le devoir. Il redécouvre un eudémonisme où coïncident vertu et bonheur, qui consiste à ne pas s'interdire ce que l'on aime, parce que la vertu n'a d'autre raison d'être que de nous plaire. La passion n'est pas déroutante parce qu'elle nous met sur le chemin du bonheur par la force d'une finalité naturelle et nous y maintient par la volonté libre qui cherche le souverain Bien pour son plus grand contentement. Vivace conviction cartésienne hors de laquelle l'homme n'est pas capable de goûter la douceur en cette vie.

Commencées dans le langage de la physique mécaniste, les *Passions de l'âme* se terminent sur le plan des remèdes, non pas par une médecine (qui anticipativement donnerait des calmants, des somnifères et des antibiotiques), mais par une morale. Ce n'est pas arbitrairement que ce traité des Passions se transforme en traité des vertus : le livre a une signification partielle dans le registre des causes matérielles, mais aussi une signification totale dans le registre des fins de la nature et de la liberté.

Les Passions « parce qu'elles se rapportent particulièrement à l'âme » (article 29) révèlent l'explication physiologique dans son abstraction et sa partialité. *Les Passions de l'âme* doivent être lues à l'envers. S'il y a un bon usage des passions, c'est que tout ce que la nature m'enseigne contient quelque vérité, selon la leçon de la 6<sup>e</sup> Méditation. La possibilité d'une théorie physiologique et d'une hygiène mécaniste des passions se comprend sur le fond d'une bonté de la nature qui est aussi bonté du créateur.

La dimension humaine de la passion : je souffre, j'aime, je désire, j'admire, est plus réelle que le mouvement des esprits animaux. Elle se formule en un autre vocabulaire qui a de toutes autres justifications. Le second vocabulaire vient se réfléchir sur le premier parce qu'il est le seul langage sensé, qu'il donne un sens à l'abstraction elle-même et rend compte du fait que Descartes ait eu l'audace d'entreprendre la première explication mécaniste. La portée de l'analyse du « mouvement des esprits » apparaît seulement lorsqu'on saisit qu'elle est une contribution à l'étude des *Passions de*

*l'âme*, c'est-à-dire à l'étude de l'homme qui admire, craint, désire et par ces « imaginations » s'oriente dans le monde.

Que dit-on aujourd'hui ? On dit que l'analyse physiologique ne signifie que dans le cadre d'une approche anthropologique, lorsqu'elle s'intègre à une théorie de la subjectivité ou de la société ou de la communication, ou du langage, ou de l'histoire. Descartes ne dispose pas de concepts proprement anthropologiques pour conduire son analyse et recourt à des notions traditionnelles de la philosophie, de la morale, voire de la théologie qui remplissent la même fonction et sans doute ne la remplissent pas plus mal.

Prise au pied de la lettre, la signification la plus générale de la méthode cartésienne est donc de fonder d'un seul mouvement une possibilité et une impossibilité : possibilité d'une science de la nature ; impossibilité d'une science de l'homme au sens où nous l'entendons aujourd'hui. La possibilité de cette science sera peu à peu conquise contre le dualisme que le mécanisme cartésien impose, mais il n'est pas certain qu'elle rende mieux compte de nos passions que les *Passions de l'âme* ne l'ont fait.

*Département de philosophie  
Université de Provence*

# DIALOGUE

Canadian Philosophical Review / Revue canadienne de philosophie

*Dialogue* is the quarterly journal of the Canadian Philosophical Association. Most of the main areas of philosophy are represented in its pages. A selection of articles from Volumes 34 and 35 are listed below.

*Dialogue* est la revue trimestrielle de l'Association canadienne de philosophie. Des contributions représentant les domaines principaux de la philosophie y sont publiées. Certains des articles des volumes 34 et 35 sont mentionnés ci-dessous.

"Must Constrained Maximizers be Uncharitable?" by JOHN HOWARD SOBEL  
«Externalisme, rationalité et *explanandum* de la psychologie intentionnelle»  
par ÉLISABETH PACHERIE

"Scepticism about Moral Motives" by ANITA M. SUPERSON  
«L'économique: branche des mathématiques ou branche de l'histoire?»  
par MAURICE LAGUEUX

"John Stuart Mill and Concepts of Nature" by MARGARET SCHABAS  
«Les projets de Campanella revus et corrigés par la physique du jeune  
Leibniz» par RICHARD BODÉÜS

"Spinoza's Dialectical Method" by FRANK LUCASH  
«Métaphysique et théodicée chez Plotin. Remarques sur les travaux de  
Denis O'Brien» par GEORGES LEROUX

---

English-language manuscripts and books for review should be sent to Professor Peter Loptson, Rm 514 Arts Bldg, 9 Campus Dr, University of Saskatchewan, Saskatoon SK S7N 5A5, Canada.

Les manuscrits d'articles, d'études critiques et de comptes rendus rédigés en français ainsi que les livres pour recension doivent être adressés à: Claude Panaccio, Département de philosophie, Université du Québec à Trois-Rivières, QC, G9A 5H7, Canada.

Requests and dues for individual memberships (Ordinary: \$65.00-\$100.00; Associate: \$85.00; Joint: \$75.00-\$110.00; Retired/Part-Time Philosophers: \$45.00; Students: \$21.00) and foreign individual subscriptions, \$45.00 (US), should be sent to the Canadian Philosophical Association, P.O. Box 450, Stn A, University of Ottawa, Ottawa ON K1N 6N5, Canada. Institutional subscriptions (Canadian: \$85.00; Foreign: \$90.00(US)) should be sent to Wilfrid Laurier University Press, Waterloo ON N2L 3C5, Canada.

Les cotisations de membres (ordinaires, 65 \$-100 \$; associés, 85 \$; double adhésion, 75 \$-110\$; philosophes à la retraite, sans emploi ou détenant un emploi à temps partiel, 45 \$; étudiants, 21 \$) et les abonnements individuels à l'étranger, 45 \$ US, doivent être adressés à l'Association canadienne de philosophie, Université d'Ottawa, B.P. 450, Succ. A, Ottawa, ON, K1N 6N5, Canada. Les abonnements institutionnels (au Canada, 85 \$; à l'étranger, 90 \$ US) doivent parvenir à Wilfrid Laurier University Press, Waterloo, ON, N2L 3C5, Canada.